

antes de que diga su pensamiento» (*La législation primitive*, I, 5 ed. París 1857, 56). El lenguaje, por tanto, no puede venir sino de Dios, no ya sólo en cuanto es el autor de la naturaleza humana, sino en cuanto donación expresa; la facultad de pensar es innata, pero el arte de pensar, y de hablar, es adquirido. Con el lenguaje Dios debió dar al hombre unos principios básicos: creencias, normas de conducta, etc. Esa revelación primitiva sería, en rigor, la única fuente originaria de la verdad. La tradición, en cuanto criterio de verdad, no es sino la transmisión de padres a hijos, de generación en generación, de aquellos conocimientos y normas que Dios entregó al hombre con el lenguaje. Porque proceden de nuestros primeros padres, esas verdades son comunes a todos los hombres, a todos los pueblos.

Ni la razón individual, por tanto, ni la experiencia sensible, ni el sentimiento, ni ninguna otra facultad estrictamente humana, individualmente considerada, ofrece garantías, seguridad, al conocimiento. La confianza en cualquiera de tales supuestas capacidades termina inevitablemente en el escepticismo, una vez comprobados los errores a que conducen. Sólo la palabra de Dios, a través de la revelación primitiva o a través de revelaciones posteriores, es garantía de verdad y de certeza. De ahí la vinculación existente entre el t. y el fideísmo (v.). «La razón general, o la razón humana, es, pues, la regla de la razón particular de cada hombre, como la razón de Dios, primitivamente manifestada, es el principio y la base de la razón humana» (La Mennais, *Défense de l'Essai sur l'indifférence*, cap. X, París 1820).

La Mennais insistirá en que la razón individual no puede sino «dudar de todo y de sí misma» (*Essai sur l'indifférence*... II, cap. XIII, París 1820). De Maistre dirá de ella que «no engendra sino disputas, mientras que el hombre, para su actuación en el mundo, no necesita problemas, sino creencias firmes» (*Mélanges*, en *Oeuvres*, Lyon 1887, 246). No hay, pues, más criterio de verdad que la tradición, lo recibido de nuestros mayores, que se manifiesta en las creencias comunes y en las decisiones de la autoridad. «La infalibilidad en el orden espiritual y la soberanía en el orden temporal son dos palabras perfectamente sinónimas», dirá De Maistre.

La jerarquía eclesiástica se sintió obligada a reaccionar ante los excesos del t. para defender la capacidad natural de la inteligencia humana, particularmente en lo relativo a la posibilidad de probar la existencia de Dios y otros *praeambula fidei* (v. FE III, B). A través de una serie de decisiones pontificias, que se inician con la Enc. *Mirari vos*, de Gregorio XVI (1832), y continúan con la imposición de retractaciones a La Mennais, Bautain y Bonnetty, se va estableciendo una doctrina que el Conc. Vaticano I, en 1870, formuló de modo definitivo (v. FIDEÍSMO Y TRADICIONALISMO).

BIBL.: V. BELLAMY, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*, París 1891; G. BOAS, *French Philosophy of the Romantic Period*, Baltimore 1934; M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle (Traditionalisme et Ultramontanisme)*, París 1880; L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIX<sup>e</sup> siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-80)*, París 1955; A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Historia de la filosofía en el siglo XIX*, Zaragoza 1903; E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, I, Bruselas-París 1949; A. V. ROCHE, *Les idées traditionalistes en France*, Urbana 1937; J. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, París 1895.

ANTONIO DEL TORO.

**II. POLÍTICA. Generalidades.** El término t. es derivado de *tradición*, cuya realidad reivindica o defiende. Tra-

dición procede del latín *trado*, entregar; *traditio*, acción de entregar. Paradójicamente, esta etimología coincide con la de *traición*. En ambos casos se trata de la *entrega* de algo valioso y respetable que se posee o se ha recibido. Entrega en un caso a los hijos o discípulos para que lo guarden, acrecienten y transmitan a su vez (tradición); entrega, en otro caso, al enemigo para que destruya esa realidad o la profane (traición). La tradición es así la acumulación temporal de las experiencias del pensar y de la vida que se realiza a través de las generaciones hasta la formación de un común patrimonio espiritual, sea científico, cultural, religioso, etc.

El cristianismo —como todas las religiones— ha sostenido el carácter venerable de las tradiciones, viendo en ellas, como recepción cordial y transmisión de una cultura patria, un aspecto de la virtud de la *pietas* y del mandamiento de honrar padre y madre. S. Pablo decía: *tenete traditiones*, mantened las tradiciones; y la Iglesia católica ha sostenido siempre a la Tradición (v.) como fuente auxiliar de la fe (v.), junto a la Revelación (v.), como una decantación de la verdad sostenida por la acción providente e iluminadora del Espíritu Santo.

Es vieja la sentencia *nihil innovatur nisi quod traditum est*, que coincide con la luminosa expresión de Eugenio d'Ors: lo que no es tradición es plagio. Y con la impugnación de Gustave Thibon a quienes niegan la tradición: se puede saltar en el vacío, pero no se puede saltar desde el vacío.

**El tradicionalismo político.** El t. político nace, como escuela y como movimiento, por oposición a la Revolución (v.), especialmente a la Revolución francesa (v.), a su ideología y a sus realizaciones históricas. El racionalismo (v.) concebía a la sociedad civil en forma individualista y contractual —pactismos de Locke (v.) y Rousseau (v.; v. t.: CONTRATO SOCIAL)—. La bondad natural del hombre y la voluntad general, origen de todo poder, se han visto siempre, según estas teorías, estorbadas o inhibidas por los prejuicios y los poderes del pasado, esto es, por «el irracional histórico». La nueva sociedad revolucionaria ha de conformarse a los solos principios de la razón y de la convención, o voluntad constituyente. El mismo espíritu hereda el marxismo: «del pasado abjuremos», dice *La Internacional*.

Frente a esta actitud y a sus realizaciones surge el t. político como reivindicación de la tradición, con diversos matices, a la que consideraba como sabiduría acumulada de los siglos y como fidelidad a una continuidad dotada de sentido. Un antecedente de la escuela tradicionalista en su oposición a la mentalidad revolucionaria puede hallarse a raíz de la revolución inglesa en la polémica Filmer-Locke sobre el origen del poder y la obediencia política. Robert Filmer defiende, frente a la «voluntad general» de Hobbes (v.) y el pactismo liberal de Locke (v.), el carácter natural y patriarcal del poder. Locke dedicaría a refutar la teoría de *El patriarca* su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

Pero el proceso genético del t. político se halla más bien en el último decenio del s. XVIII, en lo que se ha llamado primera reacción contra la Revolución, que es también la primera autoconciencia de lo que suele llamarse (quizá con excesiva simplificación) Antiguo Régimen, hasta entonces indiscutido en sus fundamentos políticos y espirituales. Probablemente ha de hallarse ésta en el irlandés Edmund Burke (v.). En sus *Reflexiones* (1793) expresa ya el horror que le produjo el ideologismo abstracto de la Revolución, idea que pervivirá en el pensamiento tradicionalista. La toma de la Bastilla en nombre de la Libertad,

con mayúscula, le apareció como el asalto contra un poder multisecular, políticamente irremplazable, y la sustitución de un régimen nacido de la historia y adaptado a las necesidades concretas de los grupos humanos por un apriorismo ideológico forzosamente débil e irreal. Como la irrupción, asimismo, de una nueva clase directora formada de teóricos y utopistas, exclusivamente ciudadana e intelectual. Burke critica los *Derechos del Hombre* de la Revolución, en su consideración abstracta. Existen derechos concretos de hombres y grupos determinados, reconocidos por franquicias y libertades históricas; lo demás —dice— es literatura destructiva. Critica también el carácter impersonal y pseudogeométrico de las nuevas instituciones y del Derecho nuevo, origen de una mecanización de la vida política y destrucción de los vínculos humanos de lealtad y de respeto.

Pocos años más tarde el conde Maistre (v.) publicaba sus *Consideraciones sobre Francia* (1796) mostrando, no en espectador y «desde fuera» como Burke, sino «desde dentro» y por razones que estimaba necesarias, el inevitable fracaso de la Revolución en razón del mismo orden natural que conculcaba. El mismo acento convencido y, en cierto modo, místico, adopta la contrarrevolución en labios de Bonald (v.), la otra figura importante de la primera reacción monárquica en Francia. En su pensamiento, la razón individual no puede conducir a un saber auténtico y eficaz si no está fecundada por la palabra divina transmitida por la tradición, «sabiduría misteriosa de los siglos». Así, en la vida colectiva, la tradición forjó un régimen adaptado a la naturaleza del hombre. La Revolución, en cambio, queriendo fundarlo todo sobre la razón humana, ha laicizado la convivencia social y creado un artificio político que ahogará la vida de los pueblos. La obra de la tradición, de la monarquía antigua, fue santificar el poder y vincularlo hereditariamente a una familia. La sociedad se penetraba así de impulsos morales, la caridad circulaba más fácilmente por ella y su espíritu interno la convertía en una gran familia.

Después de Bonald, el pensamiento tradicionalista sufre una neta bifurcación por efecto del sistema positivista de Augusto Comte (v.), cuya influencia fue muy honda en su tiempo. La teoría de Comte es quizá la mejor sistematización de ideas que alimentaron a la Revolución francesa, pero también una de las más agudas críticas de ésta como sistema político. Su obra se anticipa al proceso dialéctico que conducirá más tarde desde la democracia liberal (v. LIBERALISMO) hasta el dirigismo totalitario (v. TOTALITARISMO). Su teoría de los tres «estadios» del progreso coincide con la creencia de la Ilustración (v.) en un constante triunfo de la razón sobre las nieblas de la superstición y de la ignorancia. La antigua sociedad orgánica y religiosa —«estadio teológico»— es sustituida por un periodo crítico en que las creencias se convierten en principios y teorías metafísicas de carácter más o menos vago. Este «periodo metafísico», que es de mera transición, se resuelve en el «periodo racional» y definitivo —el *positivo*— de la humanidad. En éste no habrá ya ni dogmas ni principios metafísicos —nada absoluto—, sino sólo el reino de los hechos concretos y relativos cognoscibles sólo por ciencia llamada *positiva* (v. POSITIVISMO). Para Comte, la época de la Revolución expresa precisamente ese estadio crítico, destructor de la edad orgánica y teológica, mero periodo de transición hacia lo que él piensa fase definitiva y real de la humanidad. Su régimen será efímero porque se basa en abstracciones críticas como el individuo y la voluntad general. La sociedad futura se adaptará científicamente al hombre, a la humanidad, que se compone

más de familias que de individuos. Ese tránsito, la causa del progreso (v.), exige la supresión de la libertad individual de pensamiento, del parlamentarismo inorgánico, la crítica de profesión. Es preciso establecer, sobre bases «positivas» o «científicas», una nueva jerarquía social, un poder superior e incluso una religión de la Humanidad o Gran Ser que restaure la disciplina de las almas. Por este camino llega el positivismo a sugerir un régimen semejante al monárquico medieval.

Esto abría las puertas a una nueva interpretación del régimen político tradicional que no será ya la de un De Maistre o un Bonald animada por una fe interna, ni tampoco la meramente crítica y amante de la continuidad como en Burke, sino la visión de ese orden histórico como *el régimen científico* o estrictamente natural, creado por la adaptación misma del hombre a su medio, ajustado a sus necesidades reales. Se trataría de considerarlo más como una formación natural y biológica que como una creación moral del espíritu humano. A partir de esta sugerencia comteana podrán distinguirse en el pensamiento tradicionalista dos corrientes, una de tendencia biologista y otra espiritualista.

La primera de ellas discurre en Francia por vías practistas y organicistas desde Renan (v.) y Taine (v.), pasando por Maurice Barrés, hasta Charles Maurras (v.) y Paul Bourget, es decir, el movimiento de la *Action Française* (v.). Taine aportó a esta corriente la vivencia de la libertad concreta de los hombres como algo profundamente amenazado por la ley del número y de las mayorías, por el centralismo inhumano del Estado bonapartista. Barrés, por su parte, expresa con acento renovado el sentimiento de la patria como una realidad viva, casi carnal. Pero la figura en que culmina ese t. en parte biologista es Charles Maurras. La idea central de su pensamiento es la de que el sistema político *científico* coincide con el régimen monárquico tradicional (*Encuesta sobre la Monarquía*).

Volviendo al punto de bifurcación de ambas corrientes, el t. que hemos llamado espiritualista y que recoge más la inspiración de Maistre y Bonald que la de Burke, nos ofrece en Francia figuras como Blanc-de-St. Bonnet y Federico Le Play (v.), el gran cantor del arraigo de las existencias a un medio como condición de la vida humana. En España hay que señalar un primer defensor del régimen tradicional como tal en Magín Ferrer (*La Monarquía española*), seguido de las dos grandes figuras Donoso Cortés (v.) y Jaime Balmes (v.). El primero propenderá a una fundamentación de la dictadura como terapéutica posrevolucionaria, y el segundo a temas sociales con una visión del t. muy distinta de lo que sería su enfoque demócrata-cristiano. En la misma o parecida línea, y con distancia temporal, encontramos a Menéndez Pelayo (v.), gran defensor de la tradición nacional a través de la crítica histórica. En Austria se señala, dentro de esta trayectoria de pensamiento, la obra del barón de Vogelsang, gran batallador social católico que aporta al t. lo más estimable de la corriente demócrata-cristiana en que peleaban Ketteler (v.), Manning, el conde de Mun (v.) y La Tour de Pin (v.).

Fue en España la Revolución de 1868 (v.) la que atrajo al campo del t. carlista (v. CARLISMO) a autores notables dentro de los llamados neocatólicos: Villoslada, Mantecola, Gabino Tejado y, sobre todo, Aparisi Guijarro. De esta reviviscencia doctrinal y militar del t. surgió la figura de Juan Vázquez de Mella (v.), gran orador y quizá el mejor sistematizador español del t. político. Él supo ver la síntesis profunda de fe y de vida, de filosofía política y de historia, que constituye el orden tradicional, el sistema

de la antigua monarquía española. Incorpora a su concepción el espíritu medieval, forja la teoría de las dos soberanías (v.): social y política, la de la soberanía tradicional para la concreción del poder y la idea, por fin, de la tradición en su sentido dinámico y creador.

Después de Mella, en el primer tercio del s. xx, el t. español cuenta con figuras como Marcial Solana, historiador de la filosofía hispana; Víctor Pradera (*El Estado nuevo*), Hernando de Larramendi (*Cristiandad, Tradición, Realeza*), Minguijón (*Al servicio de la Tradición*) y Ramiro de Maeztu (v.; *Defensa de la Hispanidad*). Este último dirigió durante los años de la segunda República la revista *Acción Española*, juntamente con Vegas Latapié (*Catolicismo y República*), revista que puede considerarse como la génesis intelectual del Alzamiento Nacional de 1936 (v. ACCIÓN ESPAÑOLA).

En esta época pueden citarse, como más o menos relacionados con el t., en Gran Bretaña, a autores como Chesterton (v.) y H. Belloc (v.), y en Alemania a Carl Schmitt (v.), historiador crítico de Donoso Cortés. En España fue favorable al t. carlista su intervención victoriosa en el Alzamiento de 1936-39; en Francia resultó en cambio perjudicial para el mismo el apoyo moral que durante la ocupación alemana dio el gobierno de Pétain (v.), así como su postura favorable a la resistencia en Argelia. Continúan, sin embargo, publicaciones de t. político como *Aspects de la France*, y religioso como *Itinéraires*, y figuras como Madiran, Thibon o el filósofo belga Marcel de Corte. El pensamiento de Action Française ha prolongado su influencia a través de Ploncard d'Assac en el salazarismo portugués. En los EE. UU. cabe citar los nombres de Kendall y Wilhelmssen, y en la América hispana los del P. Menvielle, Galvao de Sousa y el P. Oswaldo Lira. En España, por fin, cabe destacar actualmente dentro del pensamiento tradicionalista a tres profesores o tratadistas del Derecho: Francisco Elías de Tejada, Juan Vallet de Goytisolo y Álvaro d'Ors.

BIBL.: F. MAGÍN FERRER, *Las leyes fundamentales de la monarquía española*, Barcelona 1845; CH. MAURRAS, *L'Enquête sur la monarchie*, París 1903; J. VÁZQUEZ DE MELLA, *Obras completas*, 28 vol. Madrid 1935; FERRER MELCHOR y OTROS, *Historia del Tradicionalismo español*, 11 vol. Sevilla 1945; V. MARRERO, *El Tradicionalismo español del siglo XIX*, Madrid 1955; R. GAMBRA, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, 2 ed. Madrid 1973; F. ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Madrid 1954.

R. GAMBRA CIUDAD.

## TRADUCIANISMO

Es un modo de explicar el origen de las almas individuales, que vendrían transmitidas de padres a hijos por la generación o por medio del semen. Se opone así a la explicación real y verdadera, que suele llamarse creacionismo (v. HOMBRE III, 6), y a otras dos explicaciones falsas, la de la preexistencia (v. METEMPSICOSIS) y el emanatismo (v.). El t. admite una doble tendencia: una materialista y otra espiritualista, que dependen de la concepción del alma, como espiritual e inmaterial, o como algo «corporal» con una cierta espiritualidad no bien definida. Al t. espiritual se le podría identificar con el más tarde llamado generacionismo. El nombre de traducianistas fue lanzado por el pelagiano (v. PELAGIO y PELAGIANISMO) Julián de Eclana, acusando de ello a algunos autores católicos como S. Cipriano y S. Ambrosio; y así lo recuerda S. Agustín (*Op. imp. c. Jul.* I,6: PL 45,1053).

Los historiadores han visto precedentes del t. en algunos orientales, como Apolinar (cfr. Pseudo-Atanasio, *Con-*

*tra Apolinar*, II,8: PG 26,1143; S. Jerónimo, *Epístola*, 126,1: PL 22,1086), Nemesius (cfr. *De anima*: PG 45,206) y algún texto de S. Gregorio de Nisa (*De hominis opificio*, 29: PG 44,235). En realidad se desarrolló más bien entre los occidentales. Tertuliano (v.) propugnó esta teoría dándole un sentido casi «corporal» (*De anima*, 9: PL 2,658), sentido que el mismo S. Agustín rechazará más tarde (*Epístola*, 190,14: PL 22,861). No aparece claro en ningún otro, a no ser más tarde en Lucífero de Cagliari (v. ESCRITORES ECLESIASTICOS PRIMITIVOS, 3) y sus discípulos (S. Agustín, *De haer.* 81: PL 42,45); Gennadio (*De eccl. dogm.* 14: PL 58,984) y, según Rufino, también en Lactancio (*Apol. ad Anastasium*, 6: PL 21,626). S. Jerónimo niega esto último mientras que, con exageración, dice que la «mayor parte de los occidentales» son partidarios de esa doctrina (*Epístola*, 126,1: PL 22,1086). La verdad es que el tema aún no había sido dogmáticamente definido y subsistían dudas entre algunos autores si no lo estudiaban a fondo. Rufino así lo confiesa (l.c.) y S. Jerónimo no deja de recordarlo (*C. Rufin.* III,28: PL 23,499-500).

Con el pelagianismo la doctrina de la transmisión del alma de padres a hijos en virtud de la generación toma un nuevo impulso, ya que parecía ofrecer a los autores ortodoxos una fuerte base para afirmar la transmisión del pecado original (v. PECADO III,B), negada por los pelagianos. Eso explica que S. Agustín fluctúe entre creacionismo y traducianismo. Rechaza en seguida un t. material, es decir, como el afirmado por Tertuliano (cfr. *Epist.* 190,14: PL 33,861); pero ¿es posible un t. espiritual? Ve clara la dificultad que el t. implica; ¿cómo puede darse si el alma es realmente espiritual? Pero, a la vez, ¿cómo se compagina el creacionismo (o creación por Dios de cada alma) con la transmisión del pecado original? Si el alma viene directamente de Dios, ¿cómo explicar el pecado original, sin hacer responsable a Dios? Intenta resolver esta dificultad (ya que se inclina hacia el creacionismo) y formula diferentes hipótesis, pero sin inclinarse a ninguna (cfr. *De lib. arb.* III,21,59: PL 32,1299-1300; *Epist.* 143,6-7: PL 33,587-588; *Epist.* 166,3,6-7: PL 33,723-724). Suspende, pues, el juicio y muere sin llegar, al menos en apariencia, a una solución definitiva (*Epist.* 190: PL 33,857-864; *De anim. et eius orig.* I,16,26: PL 44,489; *Retract.*: PL 32,587.649.653; *Op. imp. c. Jul.* II,178: PL 45,1219). S. Jerónimo, a quien S. Agustín consulta, afirma en cambio con claridad que el t. es contrario a la Revelación y a la doctrina católica. Esta duda de S. Agustín ha tenido su peso a través de la historia, aunque poco a poco los autores fueron dando su asentimiento al creacionismo; no dejan, sin embargo, de mencionar la duda de S. Agustín. Así, Fulgencio de Ruspe (*De vera praedest.* III,28-29: PL 65,666; *Epist.* 16,16: PL 65,441), S. Gregorio Magno, S. Isidoro de Sevilla y otros.

Aún en la Edad Media, aunque se demuestra y se impone el creacionismo y se dan numerosas razones contra el t., muchos, por respeto a la duda agustiniana, no se atreven a condenar la doctrina: Hugo de San Víctor (*De sacramentis* VI,30: PL 176,300-301) y Alejandro de Hales (*Summa theologica* II, q42, m3 a3) preparan el camino para la afirmación definitiva del creacionismo. Pedro Lombardo toma decisión decidida contra el t. presentándolo como contrario a la doctrina de la Iglesia (*Sent* II, dist.18, n8; d31, n1,2). Con S. Tomás de Aquino se muestra con más exhaustividad y profundidad la verdad del creacionismo, y se rechazará el t. (*Contra Gentes* II, c86, 88-89; *De potentia*, q3, a9; *Sum. Th.* I, q118).

Después del Conc. de Trento —en el que no se entró en el tema— S. Roberto Belarmino (v.) recoge en una